

『記・紀』神話研究の現状批判

大内 建彦

1

率直にいつて、一九八〇年代に入つて以来、記・紀をテキストとする神話研究プロパーは総じて手詰まりで低調な状況下にあると言える。そのことは、ここ七、八年位、比較的最近に出された神話研究の現状や動向、今後の課題などに触れる論文等を一瞥すれば明らかである。⁽¹⁾ そのいずれものあげる参考文献が一九八五、六年に出された著作とその著者らによる論文にほぼ尽きているという事実は、この間の記・紀を対象とする日本神話研究の貧困な実情を如実に物語るものであらう。

事実、管見のかぎり、一九八四年から五年にかけて書かれた社会学者、上野千鶴子の「外来王」あるいは「婚姻フロア」などの文化人類学的研究モデルに依拠した二本の意欲的かつ刺激的なアプローチを除けば、この間、記・紀の神話研究に資するに足る有効な方法的視座や試みなど、ついぞ見られなかったと言つていい。⁽²⁾ その上野論文にしても、記・紀神話を内側から見据えて得られた論理や方法によるものではなく、既存モデルあるいはシェーマを外側から応用的にあてはめた試行的方法によるもので、当初より方法的限界性を孕きもつてもいた。

ここ久しく、記・紀の神話研究を主導してきた西郷信綱、益田勝実、吉井巖、大林太良、伊藤清司などの研究成果の蓄積もそれなりにあるにも拘らず、それらを批判的に継承し、日本神話をより総合的に構造化しつつ捉え直そ

うとする発展的試みがなされてきたとは、残念ながらとてもいいがたい。⁽³⁾

稿者が神話研究に手を染めた一九七〇年代当初から今日に至るまでの、記・紀神話研究サイドからの大雑把な実感でいえば、一九七六年から七、八年にかけての三、四年間に集中的に刊行された講座ものや論集を最後に、神話研究に関する著作は、上掲の先学たちをはじめとする従来の神話学者たちのものを除いて激減し、神話研究そのものが質量ともに急速に退潮期に入っただけに見える。⁽⁴⁾

恐らくこのことは、この間、系統論を軸に一九六〇年代後半から神話研究を常にリードしてきた民族学および比較神話学者、大林太良の研究が一段落し、彼自身、デュメジル派神話学者、吉田敦彦らとともに、意味的要素に重点をおいた複数テキスト間の比較神話研究へと、微妙に方法的転換を図りつつあったことと深く関係するものと思える。⁽⁵⁾

この微妙な大林のシフト・チェンジともいべきものは、大林自身の年令的な問題をも含めて、彼の系統論的研究が一段落したという個人的理由をさしひいてもなお、それだけでは収まりきらない、ある種の抗しがたい時代風潮とでもいべきものをそこに感じる。

今にして思えば、一九八〇年代はニュー・アカ現象に象徴されるように、様々な知の領域に大きな地殻変動があった時期でもあった。ポスト構造主義、パラダイム・チェンジ、脱領域、脱構築、記号論、社会史的視座など、ざっと思いつきに数え上げてみるだけでも、たちどころにこう挙例しうるように、この間のほぼ一〇年は、知の組み換えあるいは学際性といった開かれたより横断的な研究を目ざして、認識論的転換や転倒があらゆるフィールドをおおって、同時多発的に表面化した時代でもあった。それぞれの研究分野において、そうした新たな方法的視座のもとで、試行的論考や論著も陸続とあらわれ、画期的な成果が数多く生み出されたことも事実である。上掲の上野

の二本の論文も、日本神話研究に「外部」の問題あるいは、親族や王統の継承論理としての婚姻形態の問題などを先鋭的にとり込んだという点で、その種のものとして位置づけることも可能であろう。

そうしたプラス評価面を有しつつも、その一方で、ここ一〇年は、個人をも含めて社会全体が限りなく自閉化していくプロセスとも重なりあっていた。この間、折からの経済的繁栄とも相まって、社会全体の技術革新やハイテク化が進み、その電子メディア化、マルチメディア化は、都市を中心に急速なカタチで高度な情報化社会、消費社会をつくり出していった。そうした加速度的な社会の変容とともに、その社会からもたらされる物質的享受と、消費ムードを煽りたてるメディアあがての表層イメージの量産とその氾濫は、人々に豊かな社会という幻想をふりまき、そうした幻想にふりまわされて、人々はあらゆるものの大量消費にあぐら、文化的なものの精神的なものまで消費の対象とされるに至った。こうした消費という受動的行為の反復は、いつしか人々に自足的な気分を醸成し、そうしたムードが広く社会全体にも弥漫しはじめる。微温的かつ排他的な時代風潮と、現実容認、自己肯定的な個人的心性のはざま、社会も個人も決定的に自閉化してゆく。こうした閉塞的状况下で、「研究」という名のフィールドも又、いつしか開かれてあるべき性格を失い、脱構築＝解体論的研究としてのラディックスをも喪失してゆく。

大袈裟に言えば、目には明瞭に見えぬカタチで広がりがつあった、社会全体の自閉化現象とも深いところでシンクロナイズするカタチで、日本神話研究もここにある種の意味で、開かれてあった伝播系統論的研究の命脈を潰えさせたのだと今にして思える。

こうした反動的な動向にすり寄り、神話研究者のある者は、注釈レヴェルのテキスト学へと回帰し、ある者は記・記テキストからはなれ、恣意的にテーマイックな王権、共同体、祭式、語りなどの外在的なキー・タームをめ

ぐる急場しのぎの議論へと走った。しかし、それらの試行のどれもがテキストと切り結ぶべき必然性や批判的契機を媒介しないがゆえに、それらキー・チームはテキストから内在的論理を外化しえず、批評性を獲得することもなかった。そのチームをめぐる⁽⁶⁾、ただ浪費され量産されるにまかされるイメージ群は、再びテキストという強固な内面へと回収される運命を辿った。

さらに、八七年以降は、昭和の終焉をめぐる、折から巻き起こった制度としての天皇制に関する活発な議論の応酬の中で、古代文学の側からもいささか場あたりに王権論があげつらわれるものの、神話研究面においてはさしたる見るべき成果もないままに、天皇制議論の盛行現象Ⅱ大量消費にあけくれる中で、却ってネガティブな形にして、現実の天皇制システムを支えてしまうという論理的矛盾を露呈しつつ、八九年昭和は終った。

ともあれ、王権論のイントラ・フェストウム（祭りのただ中）での、大量消費の議論にとって代わるべき、記・紀テキストに根ざす王権論とは何なのか。それはいかにして析出されるべきものなのか。以下、王権イデオロギー研究に対する現状批判を展開するにあたって、その揺ぎのないオーソドックスな原理的方法とでもいうべきものを呈示することから始めよう。

記・紀体系神話に内在する王権論とは、記・紀テキストに織り込まれた個々の神話の歴史性や身体性そのものを、解体的・生成論的にその発生の初源の場にたち帰って顕在化させ、それを検証し直すことにあると思える。今日においてもなお、神話研究者は総じて、この種のより根源的な神話の発生論に対して無関心であり、そのことが王権イデオロギー研究の不徹底さや不毛さを招来している。そのほとんどが、ストーリー・レビューの中途半端な読み換えや辻つま合わせ的分析にすぎず、皮肉にも、記・紀テキストの補強に手を貸すとき結果しか生みえていないという事実は、この種の手法が全く無力であり、致命的でさえあることを示すものだ。

たとえば、神話とは、反復される儀礼を核として含み込んだ広い意味での聖なる劇空間を、聖なる神の視点を借りて、言葉に置き換え物語られた歴史だと、ひとまずいうことができる。おそらく儀礼と神話とはそのように相互継起的に結びつけており、そうした儀礼という場を介して、神話は語りという説話論的装置を構成しながら、時空間的には単線的ではない構造性と反復・循環性をまた、意味的には一義的でない象徴性、寓意性などの多義性を孕みもちながら生成される。この神話の有する多相性、多義性こそが神話にしばしば付されるポリフォニー^{プロット}というものの謂でなければならない。神話の筋はこびはおのずから、その時代の社会や世界のありようを暗示する。そして神話を支える具体物はつねに抽象的次元を指向し、その抽象性は具体例によつて補強される。トータリテイとしての神話は、そうした緊密な往還相のうちによりダイナミックに、世界（コスモロジー）や思想（イデオロギー）を開示してゆくものなのだ。だからこそ、この歴史の深層と緊密に結びついた個々の神話の論理や構造が解明され、厳密にその神話の原型が指定、抽出されなければ、それを比較材料として引用すること自体が不可能なのである。従つて、そうした意味において、比較神話学的な話型学と、その文化人類学的解釈学を常に念頭におき、そのより深い理解に導かれながら、体系神話としての構造体を解体化し、一つ一つの個別の神話をその祖型にむけて限りなく還元化しつつ、それを徹底して歴史的に読み抜くこと、そうした姿勢にこそ、記・紀神話研究の王道は求めらるであらう。

そうした過程で、複数神話間の接ぎ目や合体部分にたちあらわれてくる矛盾や断裂を通して、そこに透視される異質性の落差のうちに、より甚大かつ高度なイデオロギー的装置の配備の跡を追認できよう。そうした地平にまで降りたち、それぞれ個別の神話の多相性、多義性などを明らかにしたトポスから、改めて体系神話を逆照射してみると、それこそ表層的ではない真に王権論と絡んだ最重要の記・紀のイデオロギー的達成が自ら開示されてく

るであろう。

稿者はかつて叙上のような視角から、ヤマトノヲロチ神話と海幸山幸神話とを分析対象として俎上にのせたことがある。

たとえば、スサノヲによるヤマトノヲロチ退治の神話を、英雄建国神話の一類型として捉え直し、あのヤマトタケルの物語はその後代的展開であると論断した。そして、その始源型式において、そのヒーローは往時建国神としての崇められた前史を有するアジスキタカヒコネであつたらしいと推断し、この話型は、鉄文化と稲作文化を背景に、五世紀以前の国家的画期をその発生期とするものであらうと論述した。後者の海幸山幸神話の方は、この話型は豊玉姫との結婚・出産の神話とは異質で、それとは明確に切り離しうる神話として確定し、この世界の一人の男が異郷という「外部」との交通をわがものとし、そこから富Ⅱ経済の発生をもたらし、その特権性のゆえに、聖なる王Ⅱ王統として君臨することの正当（統）性を位置づける神話として捉えた。そして、この神話と緊密に結びついた、プラクティカルな服属儀礼としての隼人舞を、王の起源とその呪力の更新を説きそれを言寿ぐ側面をもつ祭祀的装置として意味づけ直したが、これらはその成果の一端である。⁽⁷⁾

こうした本格的な記・紀神話研究のあり方を見据えつつ、その現状に厳しく批判を加えておきたい。

2

さて、ここ一〇年のこうした閉塞的な時代状況の中で、日本神話研究の分野に限っていえば、この間世に問われた研究成果が、神野志隆光の『古事記の世界観』（八六年）と、水林彪の『記紀神話と王権の祭り』（九一年）の二著に集約されるという事態は、記・紀神話研究の現在の動向をうらなう上で極めて示唆的である。

上で述べた記・紀神話研究のラディカルな方法論を拉し来、これと対比させつつ改めて、上掲二著を概観してみると、この二著に共通する神話研究の、王道とは対極にあるといつていいような、微温的で平板な構成論的研究のもつ反動性は余りにも明白である。くり返すが、記・紀体系神話の王権イデオロギーをあたう限り厳密に抽出するためには、記・紀神話テキストを個々の神話の祖型にむけて慎重に解体化し、体系神話そのものを分節化、階層化してゆくことによってしか保証されえない。

こうしたあるべき基本姿勢を呈示してみるだけでも、神野志や水林のとする基本手法が、いかにも表層的注釈的な意味レヴェルの読み換えの域を出ないものであるかが明らかとなる。こうした手法では、儀礼などと切り結んだ神話再構成の場の論理が召喚されず、その結果、より内的なイデオロギーとそのシステムを抉り出すこと自体を不可能とするからである。水林の著書に対しては既に西條勉の正当な批判を試みた書評があるので、ここでは繰り返さない⁽⁸⁾。又、神野志の研究方法に対しても、すでに呉哲男の正当な批判があるように、『古事記』をあらかじめ閉じられた自律的作品としての側面のみを強調しつつ読みとくことは、「外部性」を見失わせ、「歴史性」を欠落させるといふ論理的帰結を招こう⁽⁹⁾。

昭和の終焉前後から今日にいたるまで延々と、あたかも記・紀神話研究の究極のあり方とでもいうべく、神野志がくり返し主張してやまぬ作品論的研究とは何なのか。その批判と、今後のあるべき神話研究の方法のあらましを述べて、締め括りとおしておきたい。

神野志には『古代神話のポリフォニー』なる論題ともったインタビュー記事があるが、神野志が神話のポリフォニーをいう時、それは神話テキストの発生の多元性のことをさして言っている⁽¹⁰⁾。本来、神話のポリフォニーとは、上でも述べたように神話がいわば歴史の寓意的所産であるという意味で、神話自体のもつ構造的マルチ性、あるい

は意味的多義性など、神話を単なる一義的な意味レベルに還元しえない多相性の総体として比喩的にとらえる場合にそういうのである。しかし、語の誤用はまだいいとしても、記・紀テキストの孕むあらかじめの差異性など、余りにも当り前すぎる前提ではないのか。編纂の主体とその時期、その意図などが少しことなるだけでも、いかに同種のイデオロギー装置による仕上げをほどこしたところで、異なるテキストが生み出されることなどは至極当然のことではないのか。逆にだからこそ、記紀の伝承の比較検討が最重要の方法や課題として、一貫して行われ問題とされてきたのではなかったのか。

従来、吉井巖が言及し関説してきた『古事記』の「作品的性格」に関していえば、吉井には多年にわたる神話的知見の蓄積があり、しかも古代史学への広い目配りをもゆるがせにせず、加えて極めて慎重で穩当な論断を下すことによって、それらの論は成立している。吉井の研究は、『古事記』を開かれた史的テキストとして捉えかえし、その研究を史的研究への橋わたしとすべく、それに供しようという強い意志に貫かれている。吉井は文学研究においても史学研究と結びつけるかに終始一貫して腐心してきた良心的な研究者だといっていい。そうした方法意識にもとづいて、吉井は『古事記』上巻の体系神話を一つの作品とみたててその体系化に与ったイデオロギーを抽出しつつ同時に、個別的な数々の論点が孕みもつ史的な問題をもあたうかぎりクリアーに呈示しようとの配慮を怠らないいいかえれば、イデオロギッシュな染め上げを受けた『古事記』という作品のイデオロギーを析出しつつ、逆に、それが内実を隠蔽することのないように、その内実としての歴史的諸問題の矛盾点をも綿密に構造化してゆく。吉井はイデオロギーとしてのベールをはいだ上で、いろいろな史的問題を透視しうる一つの作品としての構造体と『古事記』を捉える。この種の『古事記』の構造化研究は、今後も継承すべきすぐれた視角を内包した、貴重な業績だといつていい。⁽¹¹⁾

ところで、神野志の作品論的研究とはこれとは全く似て非なるものである。毛利正守によれば、神野志の研究は、「書紀は書紀としての独自の世界像が形づくられ、記もその作品としての独自の世界像が形づくられているといった認識のもとに、それぞれ異なる全体像の中で本質的なものを見定めていく必要」があるとの立場にたつものである⁽¹²⁾。そして例のごとく、「ムスヒのコスモロジー」と「陰陽のコスモロジー」あるいは「タカミムスヒ系」と「アマテラス系」をもちだして、記・紀の差異を言立ててみせる。

しかし、一見してすぐわかる道理だが、厳密な意味でこれは神話研究と名づけうるものではない。それは個々の神話の糊づけあるいは総仕上げとしての体系化のための構成論でしかない。いわば、体系化神話のシンタックス研究あるいは、表層的なイデオロギー的技法の解明とでも呼ばれるべきものだ。そうした構成論を強調しすぎることは、上の吉井の論への言及の際にも付言しておいたように、その内実たる個別的な諸問題をむしろ隠蔽する方向に力を貸すことにつながる。神野志の作品論的研究に感じられる胡散くさは、そもそも神野志が故意にあるのか無意識にあるのか、記紀神話テキストを「天皇の神話」という曖昧な語でくくるみつつ、それを一つの完成体としてみただけで、「天皇の神話」の内実を一向に問おうとしない姿勢そのものにある。思うに神野志には決定的に基本的な神話的知見が欠落している。しかも、そうしたことも敢て承知で、無視し去ろうとする節さえ見える。すなわち、神野志には、記・紀のイデオロギーのよき体现者としてあえて開き直って、そのプロパガンダたらしめする意図すら感じとれる。

神野志のいう生態論的な立場からの作品論は、記・紀体系神話から予め、構造性と歴史性を抜きとり、平板で静的な辻つみの合った意味体系とみなすことからはじまる。衣の下に鎧というイデオロギーをちらつかせない国家史の叙述などありえない。にもかかわらず、テキストがえりとは名ばかりの、テキストを徹底して構造的に歴史的に

読み抜く態度を放棄する神野志は、いわば自己を制度としての記・紀編纂者の側に故意に帰属させるながら、その側から表層的イデオロギーのみを喧伝してみせる。そうすることが記・紀のより根源的なイデオロギーを隠蔽し、無化することになることを承知の上で敢て、形式論理としての外装的シンタックスと戯れ、それを繰り返して強調することで、より強固に補強された記・紀という新しいテキストを創出してゆく。それは平成という新しい時代に新たに見出された「天皇の神話」の再「神話化」にほかなるまい。

これが戦前の一九三〇年前後の和辻哲郎の日本神話をとり扱う姿勢の反復でなくして何であろう。和辻がくり返し神話研究を修訂しつつ、それを倫理的価値や全体的指向のイデオロギーのもとで再構築し再「神話化」し、天皇制国家、尊皇思想を支える現実的力となしたことは、米谷匡史が繰り返し説いてきたことでもある。⁽¹³⁾

結論を急ごう。いうまでもなく神野志の立場や方法は厳しく批判されてしかるべきだろう。又、デュメジル派神話学者吉田敦彦のごとく、それこそ文字どおり神話の構造化や歴史性、寓意性の孕むポリフォニーを無視して表層的な意味レヴェルの類似的要素を、ただ数にまかせて挙例してみせるような方法も無効なら、ユング派心理学者河合隼雄のごとく、反歴史的に無意識領域を特権化し、そこに心理分析のメスを入れ、普遍化しえたかのごとくに事足りりとするのも意味あるようには思えない。⁽¹⁴⁾ どれもが非生産的帰結しかもたらさないであろうことは目にみえている。

とりあえず、そうした神話研究の現状をのりこえてゆくためのあるべき記・紀神話研究の方法を大雑把に図式化していえば、比較神話学者、松村武雄、三品彰英、大林太良など、豊かな基礎的成果と、記・紀神話の作品的洞察やそこに埋めこまれているイデオロギーに鋭い認識を示す西郷信綱、益田勝実、吉井巖らの先行成果とを融合させつつ、そのはざままで、記・紀の神話を解体論的に生成論的に構造化してゆく必要がある。記・紀神話がすぐれて文

化複合体としてのイデオロギッシュな王権神話であるがゆえに、複合し重層するそれらの神話の初源の形態にむけて、その生成の磁場がみえてくるところまで、視角を沈潜化させてゆくことこそが、個別的な神話の祖型を解明する上で必要な道筋であろう。今こそ、神話研究者は、この種の問題意識に自覚的であるべきだと思える。

(注)

- 1 松村一男「日本神話」、神田典城「記紀神話」(ともに『古代史研究の最前線 第3巻』所収 一九八七年一月)、『古代文学』二七号 特集「神話研究史・読みと解体と」一九八八年三月、『国文学』―神話を読む― 一九八八年七月。神野志隆光「日本神話とは何か」(『争点 日本の歴史2』所収 一九九〇年二月)、『国文学』―いま、古事記は― 一九九一年七月。『国文学』―神話の思想史― 一九九四年五月。
- 2 上野千鶴子「異人・まれびと・外来王」(『現代思想』一九八四年四月所載)、同「外部」の分節」(『大系 仏教と日本人 神と仏』所収 一九八五年一月)。
- 3 西郷信綱『古事記の世界』(一九六七年)、同『古代人と夢』(一九七二年)、同『古事記研究』(一九七三年)、同『神話と国』(一九七七年)、同『古代の声』(一九八五年)など。益田勝実『火山列島の思想』(一九六八年)、同『秘儀の島』(一九七六年)、同『古事記―古典を読む10』(一九八四年)など。吉井巖『天皇の系譜と神話』(一)(二)(三)(それぞれ、一九六七、一九七六、一九九二年)など。大林太良『日本神話の起源』(一九六一年)、同『稲作の神話』(一九七三年)、同『日本神話の構造』(一九七五年)、同『東アジアの王権神話』(一九八四年)、同『神話の系譜』(一九八六年)、同『東と西 海と山』(一九九〇年)など。伊藤清司『日本神話と中国神話』(一九七九年)。
- 4 大林太良、伊藤清司他編『シンポジウム 日本の神話』(全五巻、一九七二―七五年)。大林太良、伊藤清司編『日本神話研究』(全三巻、一九七七年)。日本文学研究資料叢書『日本神話Ⅰ』(一九七七年)。稲岡耕二、大林太良編『講座日本文学 神話(上・下)』(一九七七年)、『講座 日本の神話』(全一二巻、一九七六―七八年)。
- 5 注3の大林の諸著書。吉田敦彦『日本神話と印欧神話』(一九七四年)、同『ギリシア神話と日本神話』(一九七四年)、同『小

- さ子とハイヌウェレ」(一九七六年)、同『ヤマトタケルと大国主』(一九七九年)、同『アマテラスの原像』(一九八〇年)、同『日本神話の特色』(一九八五年)。大林太良、吉田敦彦『剣の神・剣の英雄』(一九八一年)など。
- 6 一九七七年以降、現在に至るまでの『日本文学』、『古代文学』など、それぞれ誌上でのそうしたテーマの特集号など参看。
- 7 拙稿「神聖王権系譜形成の神学」(『古代研究』一七号 一九八四年一月所載)、同「ヤマトノヲロチ神話の原像」(『古代研究』一九号 一九八七年二月所載)、同「異郷訪問神話」(『古代文学講座5 旅と異郷』所収 一九九四年八月)。
- 8 西條勉の書評(『日本文学』一九九三年二月所載)。
- 9 呉哲男「王権 古事記論批判」(『古代言語探究』所収 一九九二年)。
- 10 神野志隆光「古代神話のポリフォニー」(『現代思想』一九九二年四月所載)。
- 11 注3の吉井の諸著書参照。
- 12 毛利正守「『日本書記』「神代」」(『国文学』一九九四年五月所載)。
- 13 米谷匡史「象徴天皇制の思想史的考察」(『情況』一九九〇年十二月)、同「和辻倫理学と一五年戦争期の日本」(『情況』一九九二年九月)、同「和辻哲郎と天皇制の新たな神話化」(『国文学』一九九四年五月、各誌所載)。
- 14 注5の吉田の諸著書。河合隼雄『中空構造日本の深層』(一九八二年)。河合隼雄、湯浅泰雄、吉田敦彦『日本神話の思想』(一九八三年)など。
- 15 松村武雄『日本神話の研究』(全四巻、一九五五〜五八年)。三品彰英『三品彰英論文集』(全六巻、一九七〇年〜七四年)。